

第九屆儒佛會通暨文化哲學學術研討會  
**人權的哲學反省**  
The 9<sup>th</sup> Symposium of Confucianism/  
Buddhism Communication and Philosophy of Culture  
**Philosophical Reflections on Human Rights**

2006/3/11 第二場A  
覺照樓 101  
13:20-15:10

## 人權的哲學論證

中國社會科學院哲學所研究員 甘紹平教授

# 人權的哲學論證

中國社會科學院哲學所研究員 甘紹平教授

人類對人權理念的認知以及相應的制度框架的建構是人類文明史上最偉大的成就之一。正是基於這種認知，人權保護便成為國家存在的理由，人權政治成為國家的中心任務，人權原則成為指導一切社會與政治行為的準繩，人權的價值規範成為無須論證的作為一切其他社會規範之基礎與標準的終極規範。

2004 年中國大陸人權入憲，不僅是我國法律史上的一件大事，而且也是中國道德思想史上的一座里程碑，它不僅使人人所享有的道德自主權利獲得了一種憲法制度的保障，而且也證明對人的尊嚴及自主性的尊重已經構成了我們全社會的一項普遍共識。正是在這樣一種發生了巨大變革的社會歷史背景下，我們才有可能回過頭來對人權的基礎理論問題從哲學上進行深入的探索與追問。

一·

反省人權哲學，我們面臨的第一個問題，就是人權原則或人權價值的確證問題。眾所周知，人權理念首先出現在西方，而有關人權的哲學論證在歷史上則存在種種不同的方式與類型。

## 1· “自然權利”論

眾所周知，1948 年聯合國《世界人權宣言》問世的實踐動因，來源於對二戰期間納粹帝國反人類暴行的深刻反省，而其理論根據則是出自自然權利（天賦人權）說所提供的思想支撐。因此《世界人權宣言》第一條明確規定：“人人生而自由，在尊嚴和權利上一律平等……”。這一條也直接導致了關於人權的最流行的定義——人權是因人之自然本性（自利、自主、自尊、自保、平等感）而享有的權利，它與生俱來、為所有的人共有，不取決於人類的約定或設置，超越於實在法而存在。儘管這種基於自然權利說的人權描述與論證影響巨大和深遠，但並沒有令所有的人信服與認同。有人挑戰“自然權利”論，不僅是因為他們認為該理論無法避免在究竟“什麼算是權利，哪些屬於權利”之問題解釋上的隨意性、不確定性，而且更是因為在他們看來，權利與義務是一個統一體，擁有著必然的內在關聯，同屬於價值判斷之層面；而自然本性、自然狀態則屬於事實存在之層面。正如從存在中推導不出應當那樣，從自然本性、自然狀態中，也是推不出權利和義務這樣的價值訴求的。“自然權利”這一概念將自然狀態與權利訴求這兩個本屬於不同層面的事物生硬地撮合在一起，這本身就是一個自然主義的謬誤。

## 2· 康得“理性權利觀”

正因為此，早在 18 世紀康得就拋棄了古典自然權利說。在他看來，權利與義務並非來自於人的自然生物屬性，而是來自於人的理性。人權是由人的理性（自主性）所賦予的。因此人權不是一種自然權利，而是一種理性權利。康得理性權利觀的最大優點，是捍衛了人權概念的完整性，即人權是權利與義務的統一，尊嚴與責任的統一；權利並不意味著為所欲為，而是關涉著對他人平等權利的尊重的義務，對契約與合作的承諾的義務。這種權利與義務感自然並不僅僅取決於人的生物屬性，而是來自於人的道德自主性。正如布魯格（Winfried Brugger）所言：“在人權中顯示出一種自主的、有意義的、負責任的生活方式，每個人都有能力踐行之”（1）。這樣也就將對人權的論證奠定在更加堅實的基礎上了。

### 3· 當代契約論

沿著康得的思路，當代契約論者的人權論證使理性權利說又獲得了更加完備和精緻的形態。如果說康得是以個體的人的理性為基點，來證明作為權利與義務之統一的人權的合法性的話，那麼當代契約論者則是從群體的人的理性出發，來建構以人權理論為核心的道德知識的整體大廈。在他們看來，人權價值與所有其他道德規範一樣，都是人類自身設定的。這種設定的根據是人們共同生活的需求、對自身利益的考量和基本的直覺、情感。這種需求、利益與感受有兩個特點：其一，它們是正常的、正當的、合理的、可以理喻的。其二，因此它們應為每一位社會成員所擁有。由於每個人身上都存在著合理的自我興趣，因而他們自然就會以對他人利益與興趣的認同，來換取自己利益與興趣的保障。這種對基本的利益、興趣及行為能力的相互保障就是人權（Otfried Hoeffe）。也就是說，“人權的合法性來自於相互性”

（2），來自於先驗的交換，換言之就是以對他人權利的尊重的義務，來換取他人對自己權利的維護。這種契約主義的人權觀集中體現了契約主義的道德觀，即“道德是保障自由的一種謀劃”（3）。值得注意的是，儘管契約主義的人權論證是奠定在擁有一定理性的人們對權益的相互認可與保障之基礎上的，但契約主義的人權觀並沒有將人權保障僅僅局限在能夠參與契約訂立的理性的人的範圍之內。因為如上所述，建構契約的理性人群不僅擁有自利的需求，而且也不乏對無法履行人權義務的那些非理性行為能力者（嬰兒、癡呆者、昏迷者、無助者等）的同情的道德直覺，更具備著對萬一自己落入無助人群之列的後果的顧慮與預設，故他們自然會將人權關護通過契約延伸到所有的人類個體——不論後者的理性能力狀態如何。總而言之，從契約主義的人權觀中可以看出，一方面作為道德權利的人權與其他權利一樣，也是“賦予的權利”（4）。換言之，人權並非人的自然特性，而是人類自身的能動型塑，人權內容是人們自己建構起來的。另一方面，這種建構有其必然性或借用赫費爾（Otfried Hoeffe）之語，有其“先驗性”。一旦建構成型之後，特別是用法律形式固定下來之後，人權原則所蘊涵著的強大的內在邏輯力量就足以令所有對人權進行重新建構的嘗試或對人權的再三論證成為多餘，也可以使一切否定或推翻人權價值的圖謀歸於失敗。人權原則一旦確定，便自動贏得超穩定的形態，它不可能也不允許聽任於政治上多數意志之偶然性的擺佈（5），就像人們不可能容忍二戰期間納粹式法西斯反人類暴行可以重演那樣。

### 4· 格維斯(Alan Gewirth) “個體行為者”式的論證

在當代倫理學界，美國倫理學家格維斯對人權原則的論證被視為最值得關注的論證嘗試中的一種（6）。格維斯論證的出發點是理性、自利的行為者。行為者能夠行動的必要條件或前提是行為能力。所謂行為能力就是指自由以及追尋目標的能力。從行為者的自我角度出發，他要行動就不希望自己的自由及追尋目標的能力受到限制，正因為此他必然也就認可其他行為者擁有自由與追尋目標的權利。借此自由原則就在格維斯這裏得到了確證，即“自由意味著做一個自主的人的能力。也就是說，自主地確定他想過一種什麼樣的生活，只要與他人同樣的自由不相衝突”（7）。這樣一種自由原則擁有值得解析的幾個層面。第一，自由是道德的理由。任何一位行為者都不希望自己的自由受到限制，只有當自己的自由與他人的自由發生衝突之時，他才會通過遵守與他人訂立的共同規則進行自我限制。只有出自自由、為了自由、反映著對自由的相互尊重的規則，才具有對他自己以及所有的人均適用的普遍約束力，因此才是道德法則。可見人類之所以要求道德地行動，原因在於自由原則，在於人的自主意志。自由是道德的理由，自主意志是道德應當的根據。從這個意義上說，“任何可以歸溯為自由原則的行為與規範，在倫理學上都是最終得到論證的，因而在道德上是合格的”

（8）。反之，任何一種擁有道德權威的行為，都不得違背當事人的自主意志，即必須是以前者的自願認同為前提。第二，自由、自主性構成了人類尊嚴的基點。人區別於其他動物，就在於他（她）並不完全是依其自然本性行事的，而是能夠按照道德法則——他自己為自己確

立的規則——來行動。人不只是擁有本性，而是能夠基於自主意志去“創新”自己的本性。就此而言，人的自由、自主並不意味著為所欲為，而是意味著人能夠對自身直接的自發欲求採取一種審慎的、反思的和批判的態度。從這個意義上講，自由、自我決定之能力是人贏得人之尊嚴的理由，“人類意志的自主是其作為人的尊嚴的基礎”（9）。第三，對自由的認可就意味著對價值選擇多樣性的尊重。如上所述，自由意味著自主地規劃自己的生命征程，“以自己的方式方法去生活”（10）。人與人之間的差異性必然會導致人們在生活方式與價值選擇上的多樣性。一個人要想捍衛自己的自我決定的權利，就必須同時也尊重和“認可他人擁有與我們不同的價值與信念”（11）。一個人若不願否定自己的價值選擇，就不應幹預別人擁有另外的價值選擇，更不應將他人的選擇看成是一種錯誤。正是在這個意義上甚至可以說，“現代化的道德的中心元素恰恰就在於：道德意味著一種對差異著的生活方式的認可的義務”（12）。這樣也就決定了國家的作用，即國家並不應為每位公民確定一種有關正確生活的實質性的理念——就像共同體主義者所要求的那樣，而是應為公民的自主選擇創造最佳的條件與環境。正如哈貝馬斯所言，“一部自由的憲法”應“保障所有公民擁有按其自己‘有關善好’的理念規劃其生活的同等自由”（13）。國家如此，宗教或文化共同體也應是這樣，其權利是從該共同體成員的權利中派生而來的，因此群體權利的合法性來源於其對自己的成員權利的保護功能。一個健康的有競爭力的共同體決不會禁止其成員擁有自己的選擇空間，在這個空間裏每個人都可以在對各種文化傳統與交往模式進行審視、反思和評價的基礎上自主地形成其價值認同與自我認同。

在格維斯看來，除了自由之外，行為者能夠行動還有一個必要條件或前提，即安康（well-being），指行為的實質性的前提本身，如生命、身心的完整性以及與此相關的手段（像食品、衣物、住所等）（14）。

格維斯認為，行為者要想行動就必須擁有自由與安康。從“判斷 A：我必須擁有自由與安康”必然得出“判斷 B：我有權擁有自由與安康”。從“判斷 B”中又必然得出“判斷 C：所有的其他人都至少應不得剝奪或損害我的自由與安康”。因為如果不認可“判斷 C”，則就會與“判斷 A”相衝突。於是，鑒於所有的人都擁有自由與安康之基本權利這一點，格維斯得出結論：道德原則的首要要求就是一種基本的消極性義務——不傷害，即嚴禁損毀他人的自由與安康（15）。不做、禁止加害亦被稱為“放棄”之規範（Bernard Gert 語）。這一思想當然不是格維斯的發明。歐洲啟蒙運動政治哲學所建構的自然權利概念中早就有類似的說法：任何一個人都因其人之屬性而擁有被視為普遍的人類理性的超實證的權利——自然權利，它優於國家機制與國家權利，它“是一種主管，它應當為每個人作為人而免遭侵害提供保護”（16）。康得從絕對命令中推導出的自我目的公式（——任何時候都要把人同時視為目的，而永遠不能只當作手段）同樣表達了對人禁止加害、禁止工具化這一理念。到了古典功利主義這裏則發生了某種變化，儘管它也強調禁止加害，但它所理解的道德的任務主要還是最大限度地增強人的幸福狀態。尼采則更是認為，道德的作用在於提升人之生命的“強度”與“壯美”。而當今的規範倫理學又重新開始重視人的可損害性、可侵犯性、脆弱性，強調道德對人的保護的功能，並且明確指出這裏所講的人是個體的人，正如奧特所言：“在今天的規範倫理學中，與道德的集體方面相比在對個體的保護方面贏得了更多的強調”，“對個體的保護”被“置於道德上優先的地位”（17）。正是在這個意義上，格特（Bernard Gert）甚至認為所有的道德之目的都在於保護人類免受侵害，減少理性之人必須認定為是罪惡的所有的東西（18）。

從作為行為之前提條件的自由與安康中，格維斯不僅推出了禁止加害的基本的消極義務，而且還推出了關護弱者的支持性的積極義務：如果我無法通過自己的努力獲得自由與安康，而其他的人又不援助我，則這就意味著“我可以不擁有自由與安康”。而這又與“判斷 A：我必須擁有自由與安康”相衝突。由此，支援性的積極義務是必需的（19）。作為個人我們

應對弱勢者或處困境者在無需付出難以承受的代價的情況下施與援助，而作為整體的社會與機構則應通過社會規則為弱勢者的基本權益提供保障。

將這兩種義務結合在一起，人們就可以發現，消極性義務的實質是不侵損人擁有自由與安康的權利；積極性義務的實質則是支持與保障人擁有自由與安康的權利。由此格維斯得出體現著他所理解的道德視點的最高的道德原則，即所謂“基本一致性原則”（Principle of Generic Consistency）：每位行為者之行動，都應當持續地與該行為的接受者的實質性權利相一致，就像與他自己的實質性權利相一致那樣（20）。在格維斯的這一“道德命令”中，人的權利的概念處於核心地位，所以格維斯有關基本一致性原則的論證也就是他的關於人權理念的論證。

值得指出的是，格維斯對人權原則的解析與證明之所以成為當代引人注目的論證方式，與它在形式上的獨特性是密不可分的。從形式上看，格維斯類似於契約主義，即站在每位行為主體的立場上，來引出對道德約束的合法性的論證，同時又不斷進行換位思考，使所謂平衡性、對等性的價值訴求得以充分體現。但與契約主義有所不同，前者強調道德論證須以能夠進行理性博弈的兩個以上的契約者、合作者或商談者的真實在場為前提，道德原則是從兩個以上行為主體的自願契約中推引出來的。而格維斯的論證就不受此項要求的局限，他的出發點是一位擁有理性思辨能力的行為者，從這位理性行為者自我獨白式的嚴密推論中，即可引出一種在主體間具有普遍效力的道德應當來。這種道德應當不僅適用於所有在場的理性論辯者、契約者、商談者，而且也適用於那些未到場者。也就是說，未到場者、不能參與契約商談者也被納入了格維斯的道德考量之中，換言之所有的人的權益都在格維斯人權的道德視點中得到了同等的顧及。由此可見，格維斯對人權的論證體現了他所特有的內涵豐富完整的道德視點。而當代有關規範倫理的道德論證絕大多數都是從人權立場出發的。從歷史上看，儘管人們對人權原則的論證依憑的理據各有不同，但人人生而平等，享有天然的、不容侵害的生存與幸福權利這一點，卻已成為價值觀念多元化時代人們能夠達成的最重要的道德共識。這種共識先是在 1776 年美國獨立宣言、1789 年法國人權與公民權宣言，後是在 1949 年的聯合國普遍人權宣言中獲得了精緻的法律形態，構成了啓蒙運動和以理性主義、世俗主義、個體主義為特徵的現代化時代以來最具競爭力的主導性、根基性的價值訴求與道德原則。

## 二．

反省人權哲學，我們面臨的第二個問題，就是人權原則所凸顯的個體價值的地位問題。

我們知道，在對個體權益的維護的問題上，古典功利主義既有貢獻也有負面影響。而契約主義則為個體權益做出了令人信服的辯護。

### 1. 功利主義的兩重性

功利主義的最大特點，是在人類趨利避害的本性中尋找道德行為的標準。於是，增進快樂（邊沁：肉體享樂；密爾：精神快樂）、滿足利益需求（P.辛格）、避免與減少痛苦便成為道德與倫理學的基本原則。但社會是由眾多個體構成的，個體與個體之間在幸福與痛苦方面存在著明顯的差異。一個人的幸福與痛苦並不意味著他人的幸福與痛苦，更不意味著所有人的幸福與痛苦。一種最簡單的計算告訴我們：多數人的幸福重於少數人或個別人的幸福，多數人的痛苦重於少數人或個別人的痛苦。這樣，功利主義趨利避害的道德態度則自然就具體細化為所謂最大多數原則或益處最大化原則，即任何行為只要其結果能使盡可能最大多數人的最大幸福在一個盡可能長的時間內獲得實現，且其造成的損害能達到儘量最小，則就是道德上可取的。可見功利主義有別於自我主義，因為它著眼於普遍的幸福。功利主義也有別於義務論，因為它判定行為好壞並非依行為本身的性質，而是看行為造成的後果。

功利主義學說的出現不僅為福利經濟學的建構奠定了基礎，而且更重要的是對於哲學、倫理學來說也意味著價值訴求及論證依據上的某種重大變革。眾所周知，在道德根據、根源或終極標準的問題上，古代、中世紀與近現代人擁有著截然不同的看法。古希臘的柏拉圖、亞裏斯多德特別強調倫理學與本體論、宇宙論之間的內在關聯。柏拉圖不相信觀念與感覺的可靠性，他認為指導人們行為的規範是善的理念。但善的理念並不是主觀的，而是客觀的；善並非是對於我們而言的善，而是善之本身——所有存在物的形式原則與結構特徵；善的理念是支配宇宙萬物最高的永恆的法則。道德行為規範正是從秩序完美的本體結構中推導出來的。到了中世紀，人間的行為法則被歸溯為超驗的上帝的旨意。所以陀斯妥耶夫斯基在 19 世紀仍然預言：“如果上帝死了，則一切都可能發生”。但這句話在今天看來並沒有也很難得到證實。因為如果此言成立，則說明一個穩定有序的世俗化的社會就不可能存在。但世俗化社會的存在卻是當今無可爭辯的事實。而世俗化社會之所以能夠穩定持存，原因就在於道德與法律的約束力。但我們知道，所謂世俗化的社會就是基本上脫離了上帝影響力的社會。這就說明道德在沒有上帝的情況下也是可以存在並發揮作用的。至此人們便終於意識到道德的根基既不在於子虛烏有的神秘的宇宙本源，也不在於非凡的上帝的權能，而在於人間的請求，在於人類的意志。這實際上是近代以來人類文明史上最重大的發現之一。就此，功利主義做出了積極的貢獻。功利主義將道德的根基歸溯為人們趨利避害的本性，歸溯為人類對利益的正當需求。這從某種意義上就意味著將上帝逐出了道德權威之擁有者和最高主管的地盤，奠定了人在倫理學裏的中心地位。功利主義告訴人們，倫理學並不能從宇宙論中推演出來（儘管直到今天仍然有生態倫理學家致力於這種嘗試），因為道德現象並非自然存在物，而是人類自身的創造與設定。功利主義所代表的這種認知標誌著人們已經從由自己的過失造成的未成年中走了出來（借用康得之語），也就是說，他們擁有了對道德現象的獨特的判斷力，具備了自由自主地觀察解析事物的權能與勇氣。而自由才是人類道德行為的真正起點。更難能可貴的是，功利主義倫理學在這裏所凸顯的人不是抽象的人或人之類屬，而是現實的、活生生的、個體生命的人。因為只有個體生命才能感受到幸福與痛苦。所以在功利主義看來，只有個體生命才屬於道德範疇，而像文化、國家或共同體等就無法因其本身的緣故而享有與生命個體同等的道德顧及。故“在功利主義的政治哲學中，並不存在外在於國民滿意程度的共同的善好”（21）。不僅如此，功利主義特別重視個體的人的利益現實性，強調倫理學對這些利益的實實在在的調節作用，而不關心那些抽象的、與社會現實無涉的所謂超感性的、內在的精神性（Arnold Gehlen 語）。

如上所述，功利主義的一大貢獻從某種意義上講就是實現了倫理學真正成為人學，確證了個體生命意義上的人的地位。但問題在於，個體的人與個體的人之間在權益上難免會產生差異與衝突。特別是少數個體與大多數個體間的利益矛盾經常會出現。在這種情況下，人們應該依據何種原則進行應對？功利主義的價值取向是維護最大多數人的最大利益。因此，對於少數個體或少數群體而言，它倡導一種所謂“功利主義的犧牲”（utilitarian sacrifice）：“如果個體為了大多數人的福祉而犧牲，這一點並不與功利主義的總體算計相衝突，恰恰相反，這正是這一原則所表明的”（22）。沿著這一思路，甚至可能推出下述結論：“如果 95% 的民眾使 5% 的人成為奴隸，且少數奴隸對其命運勉強表示滿意，則這種情況便是允許的”

（23）。於是在科學研究領域，為了國家或全人類的利益而在實驗中犧牲掉個別受試者，也就順理成章了。由此，功利主義的最大缺陷便暴露無遺，即它在群體與個體關係的問題上走了極端。儘管犧牲個體以保全整體是一種理性算計的結果，但這並不意味著這對於個體是一種正當的態度。功利主義並不重視對做出犧牲的個體應當提供和如何提供補償的問題。它的致命弱點恰恰就在於缺乏對個體價值、個體尊嚴與個體權利應有的尊重，它不懂得每個人的權益並不能因眾人的福祉而受到無端侵害，它忽視了任何一個人都應得到公正對待的基本立場與道德信念。一句話，它與現代人權的價值訴求陷入了一種緊張的關係之中。邊沁就公然

拒斥人權理念，否定人權的可證性。而這一切便成了功利主義負面形象的主要因素，也理所當然成爲人們對功利主義進行抨擊的著力點。所以到了 20 世紀 60-70 年代，功利主義出現了形態轉變：最大多數人的最大幸福不再被視爲最根本的道德原則，一種全面的公正理論成爲整體益處的價值導向的重要補充或矯正，個體權益得到了應有的尊重與認可（24）。當然，對個體權益做出了更爲充分論證的則是契約主義的道德立場。

## 2. 契約主義的論證

有人說，契約主義是現時代條件下碩果僅存的最有效的倫理論證方式，特別是當人們將羅爾斯的正義論與哈貝馬斯的商談倫理也歸併在契約主義的範疇之內的話。契約主義之所以擁有如此優勢，在於它沒有像古典功利主義那樣陷於以輕個體利益、重“最大多數”爲特徵的價值失衡，而是充分考量顧及到了每一位行爲主體本身的利益。它不是站在個體的對立面所做的對社會整體的宏觀審視，恰恰相反，它是站在每一位個體的角度，設身處地地從個體的具體欲求出發來引出對道德約束的合法性的論證；同時又以換位元元思考的方式，從任何另外一個個體的角度來對這種論證進行驗明。這樣一來，它便以平衡性、對等性的價值訴求取代了“最大多數”的價值訴求。

契約主義的奠基人是霍布斯。他認爲人的行爲都是由利益所引導的，對個體利益的追逐行爲本身具有完全的合法性。與古典功利主義不同，霍布斯強調所有的個體都重要，每位個體的利益都應得到尊重。霍布斯恰恰是以每位個體的利益爲出發點來展開他的道德論證的。在他看來，人們在自然狀態下很難保全自己的利益，只有主動地放棄一部分自由，與所有的其他人簽訂一系列的契約，大家的共同利益才能得到維護。於是，道德義務就來自於對人們以利益保障爲目的的自願的契約的遵守，自願的契約成爲道德的源泉。反過來說，遵守道德，對於所有理性的、自利的行爲主體都會帶來有益的結果。當代最著名的契約主義者高西爾 (David Gauthier) 對這一思路做了更爲精緻的闡發。在他看來，與一位極端的利益最大化的追求者相比，擁有合作意向並善於對自己的利益做出合理限制的人更具成功的可能性。一位元並非在任何情況下都追求利益最大化者，從長遠看、從總體上講恰恰能夠達到利益的最大，這一點借助博弈論可以得到證明。因此，對於高西爾而言，道德義務就是對極端利益最大化的一種有益的限制（25）。而這種限制的結果，即遵守道德規則的結果，反倒是行爲主體利益整體上的最大化。

綜上所述，與功利主義相類似，契約主義不相信道德的根源是某種先在的客觀的規範或秩序。它認定道德義務來自於所有的人爲滿足利益需求的自願契約。換言之，符合與遵守契約的行爲，便是道德的舉動。契約、約定成爲道德規範的內涵及合法性的唯一根據與標準。與功利主義不同：功利主義的思維方式是整體算計，而契約主義的思維方式是理性博弈。前者關注的是整體益處的最大化，後者則致力於通過契約而使每位個體的益處得到最大化。

需要進一步指出的是，儘管從整體上看契約主義是以顧及到每位個體的利益與欲望的所謂平衡性、對等性的價值訴求爲特點，但在契約主義陣營內部，各種代表人物之間在具體的價值取向方面卻存在著某種差異。古典契約主義的開山鼻祖霍布斯與當代契約主義的重要人物高西爾均將維護行爲主體的利益看成是道德論證的始點與歸宿。而古典契約主義的另一代表洛克則認爲，簽訂契約的目的並不在於保護個體的利益，而在於保障個體的權利。且“規範性的義務並不是通過契約才創造出來的，而是在每個契約出現之前便以不可讓渡的個體權利的形式存在著了，即人權。個體從出生時起便擁有這些權利，它們並不是人或社會的設計”（26）。而人們所有的契約簽訂與制度設計都是爲了維護每個人的這項自然權利，這同時也就決定了國家的基本功能。當代哲學家諾齊克 (Robert Nozick) 將洛克的這一原則貫徹到底，視個體權利爲道德論證的唯一立足點，在此基礎上，他只相信有對個體權利進行保護的道德義務，而不相信有對弱勢群體做出援助的道德義務，不承認任何值得尊重的分配公正

原則的存在。與此相反，曾將其正義論稱為契約論的羅爾斯則認定公正是社會機制的第一德性，是任何一個良好社會中占支配地位的基本原則。通過有關初始狀態的思想實驗，羅爾斯實際上使霍布斯的利益原則與洛克的權利原則得到了更為精細的論證與深化。羅爾斯認為，在初始狀態中，所有的成員均會認同兩個公正原則，一是並不難理解的自由平等原則；另一個是所謂差異原則，即社會財富的分配政策應盡可能地有利於弱者。人們之所以贊同差異原則，是因為在初始狀態下大家都不知道競爭展開之後自己的結果如何。差異原則則能保證每個人一旦失敗，也不會輸得太慘。因此任何人只要從自己的利益或權益出發，就必然會認同這兩個公正原則。也就是說，從對自己的利益或權利的維護中必然能推出公正。而在羅爾斯看來，公正才是契約主義真正的支撐點或最後的落腳點。

與霍布斯強調利益、洛克強調權利、羅爾斯強調公正的價值取向不同，哈貝馬斯的商談倫理從表面上看並不突出某種特定的價值理念或內涵，而是著眼於商談程式的重要性。道德規範的正確性、有效性與合法性均來源於作為理性商談參與者的所有可能的當事人基於理由的認同。且這種商談應是資訊全面、權利平等、無支配、非強制、以贏得共識為導向的。一句話，“一種規範只有當成功地經歷了這種檢驗程式之後才能被視為合法有效的”（27）。程式是行為規範有效性的唯一基礎。哈貝馬斯繼承了康德對道德的普遍化要求的強調：道德應當是普遍適用、放之四海而皆準的，而任何一種具有實質內涵的規範從表面上看都難以達到這一要求，惟有非內容性的中立的程式才能滿足獨立於文化與時代、對於所有理性的人均普遍適用這一嚴格標準。所以非內容的、形式化的程式概念便成為核心的倫理準則。然而程式的非內容性、中立性只是一種表面現象，因為所謂尊重程式實質上就是尊重商談程式中所有參與者的自我決定；換言之，就是尊重所有當事人的自主意志。這裏之所以特別強調所有的當事人，是因為道德規範是任何人都必須遵守的行為法則，對任何人都具有同等的約束力。而該規範能夠在每個人身上起作用的前提條件便是該當事人的自覺認同。“對於一種有效的道德義務的存在我自己必須認清，這樣的話我才會認為它對於我是有約束力的”（28）。在形成倫理判斷的過程中倫理學家提供的道德哲學知識與經驗固然是相當重要的，但倫理學家的判斷並不能替代每位當事人的判斷，倫理學家更不能利用自己的地位或威信強迫公民接受某一道德規範，因為倫理學家並不擁有達到道德真理的特殊通道。他們的作用僅僅在於通過展示有說服力的論據的方式為公民的道德決斷提供幫助。人們必須認可“每位公民都擁有道德判斷的能力，他應當自主地行使之”（29）。同時獨立自主的道德反思與道德判斷也是每位公民不可剝奪的神聖權利。總而言之，尊重程式實質上就是尊重程式參與者的自主意志。哈貝馬斯通過對程式的重要性的強調而成功地凸顯了更為深層的自主性的價值內涵。他指出，程式固然是道德規範合法性的唯一根據，但民主的商談程式並非是空洞的程式，而是“在規範上擁有豐富內容的程式”，是“包含著道德動機”的程式（30）。哈貝馬斯寫道：“這樣一種程式，正如羅爾斯正確地強調的那樣，決不是沒有規範意蘊的，因為程式與自主概念是密不可分的”（31）。可見，正是作為程式之道德底蘊的自主性、自主理念才構成了哈貝馬斯式的契約主義的價值取向，自主理念成為人們理解一切其他道德規範與倫理抉擇的唯一基點，一切道德規範的合法性均來源於人們的贊同，任何人只有對自己認同的、自己設定的法則才擁有遵守的義務。正是在這個意義上，奧特（Konard Ott）總結道：“對道德性的一種現代概念是在自主之理念下發展起來的”（32）。

如此看來，契約主義擁有著種種不同的表現形態。儘管不同的代表人物在具體的價值取向上存在著差異，但作為契約主義，他們在顧及到每位契約當事人的利益方面，在強調所謂平衡性、對等性的價值訴求這一點上卻是基本一致的。霍布斯講利益，是指契約簽訂者相互的利益；洛克講人權，是指契約簽訂者共同的人權；哈貝馬斯講自主意志，是指契約簽訂者各方的自主意志。可見契約主義的著眼點、出發點或立足點均是作為個體的契約簽訂者們的自我權益之需求。對契約的遵守能夠給每一位自利的行為者或即刻或從整體上、長遠看帶來

好處，就契約主義而言，這是道德論證的基點。換言之，道德的客觀適用性就是指其對作為個體的所有當事人的有益性。

### 3. 從人權法律化的歷史，看人權作為個體權益

要澄清人權究竟是不是個體權益的問題，我們還有必要提及關於人權究竟首先是道德權利還是法定權利之爭。在人權究竟是不是道德權利這一問題上，從英美學界所提供的文獻來看，似乎並無多少爭議。而在德語圈內，情況則完全不同。哈貝馬斯當然並不否認人權在道德上的可證性，但他更傾向於將人權理解為法定權利。按照這樣一種理解，人權就不僅僅是一種觀念層面上的價值訴求，而是為現代法律體系所保障的實實在在的權利訴求。當人權以法定權利的形態呈現出來的時候，誰是權利的載體，該載體向誰主張自己的權利（或者誰對權利載體負有義務），權利載體的權利訴求遭到拒絕時，當事人可以向誰提出控告等等一系列具體內容，也就意味著都有明確的法律規定。上述有關人權究竟是道德權利還是法律權利的學術爭論並不是本研究的主題，所以我們姑且放在一邊。但我們不難發現，世界人權觀念的發展史，不僅是人權價值的傳播與人權內容的擴張史，而且也是該內容的不斷法律化的歷史。而人權法律化的最大社會效應則是通過對個體權利的法律認定，使得個體的價值地位獲得了空前的凸顯與提升。

我們先看 18 世紀法國和美國憲法中規定的所謂第一代人權，即消極性的自由權利，包括生命權、財產權、自由權（洛克）與政治參與權（盧梭）。生命權、財產權、行動自由權之所以被稱為消極性權利，是因為這種權利的實現並不取決於國家提供的積極性的條件，而只是要求國家或他人避免無端的干涉。生命權當然是純粹個體的權利，它是所有其他權利的基礎。個體的生命因而是神聖不可侵犯的，只有在諸如正義戰爭這樣獨特的環境中，在當事人自願的前提下，才允許有個體生命的犧牲。財產權與行動自由權理所當然也與個體相關。至於政治參與權，在它究竟是屬於基本人權（哈貝馬斯）還是僅僅屬於國民權（Ernst Tugendhat）的問題上儘管還存在著爭議，但它是作為個體的人（不論是公民還是國民）所享有的權益這一點則是一個不爭的事實。

我們再看 19 世紀倡導的所謂第二代人權，即與人的基本物質需求的滿足密切相關的經濟、社會權利。人們通常稱之為積極性的權利，因為這項權利的實現取決於國家公正的分配制度的制定以及健全的社會保障體系的建立。由於該權利的實現以社會福利國家的存在為前提，取決於國家所能提供的經濟環境與物質條件，所以不論從歷史上看還是從邏輯上講它都來得較晚，在它究竟是公民權（Ernst Tugendhat）還是國民權的問題上也有極大的爭議，儘管《世界人權宣言》中包括了這項權利。但不論怎樣，經濟、社會權利毫無疑問首先是一項個體的權利，國家的福利保障是針對具體個人的，只有在個體身上才能的的確確落到實處。

綜上所述，不論人權內容的寬泛度到底如何（僅是指消極性權利，還是也包括積極性權利），在人權的具體含義問題上究竟存在著多大的爭議，有一點卻是可以肯定的，即人權是具體的個體權利，“人權要求的核心目標是對單個個體的保護”（33），個體權利一旦受到侵犯，當事人就可以向國家或國家聯盟提起控告。而國家或國家聯盟的合法性則來自於對個體權益所提供的保障。正如 1791 年法國憲法所規定的，“所有政治聯盟的終極目標在於維護天賦的、絕對必要的人權”。這一點也並不因 20 世紀以來所謂第三代人權要求的出現而有所改變。第三世界國家提出的以發展權、和平權、環保權、自然與文化遺產的共同擁有權為內容的第三代人權，可以理解為是第一、二代人權得以保障的前提下，人權理念的一種擴展，而決不是對一、二代個體權利的一種偏離，更不可能動搖人權原則所凸顯的個體價值的地位。

結束語

令人欣慰的是，20 世紀中葉以來隨著《世界人權宣言》的頒佈，人權觀念已經成為世界各國、各地區、各民族人民共同的行為準則與價值基準。在人權的確認以及人權內涵的外延上儘管存在著種種論爭，但這種爭論並不會導致道德虛無主義與政治犬儒主義。因為“不同文化中的大部分人會說，一種普遍的道德已經存在，即存在於人權形態之中”（34）。人們在自由、平等、公正、尊嚴等基本的人權價值上所達成的共識具有明確性和不可動搖性，這種明確穩定的價值取向可以說是我們的底線倫理，它為我們的倫理學的論證以及對實踐問題的解答提供了最為堅實的理論依據。

#### 注釋

- (1) Winfried Brugger: Menschenrechte und Staatenwelt, in: Christine Chwaszcza und Wolfgang Kersting (Hg.): Politische Philosophie der internationalen Beziehungen, Frankfurt a.M. 1998, S.194
- (2) Otfried Hoeffe: Transzendentaler Tausch – eine Legitimationsfigur fuer Menschenrechte? in: Stefan Gosepath und Georg Lohmann (Hg.): Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt a.M. 1998, S.37
- (3) Peter Stemmer: Die Rechtfertigung moralischer Normen, in: Zeitschrift fuer philosophische Forschung, Band 58 (2004), 4, S.499
- (4) Vgl. Andreas Wildt: Menschenrechte und moralische Rechte, in: Stefan Gosepath und Georg Lohmann (Hg.): Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt a.M. 1998, S.137
- (5) Andreas Wildt: Menschenrechte und moralische Rechte, in: Stefan Gosepath und Georg Lohmann (Hg.): Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt a.M. 1998, S.142
- (6) Konard Ott: Moralbegruendungen, Hamburg 2001, S.139
- (7) Herlinde Pauer-Studer 語，轉引自 Information Philosophie, 1/2004, S.102
- (8) Annemarie Pieper: Einfuehrung in die Ethik, Tuebingen 2000, S.225
- (9) Vgl. Gerhard Schweppenhaeuser: Grundbegriffe der Ethik, Hamburg 2003, S.151
- (10) Bruce Jennings: Liberale Autonomie und buergerliche Interdepenz: Politische Kontexte angewandter Ethik, in: Matthias Kettner (Hrsg.): Angewandte Ethik als Politikum, Frankfurt a.M. 2000, S.56
- (11) Gerhard Schweppenhaeuser: Grundbegriffe der Ethik, Hamburg 2003, S.165
- (12) J. Habermas: Kulturelle Gleichbehandlung- und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus, in: Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie, 51(2003) 3, S.374
- (13) J. Habermas: Kulturelle Gleichbehandlung- und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus, in: Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie, 51(2003) 3, S.387
- (14) Alan Gewirth: Reason and Morality, Chicago 1978, p.61
- (15) Vgl. Christoph Huebenthal: Die ethische Theorie von Alan Gewirth und ihre Bedeutung fuer die Bioethik, in: Marcus Duewell u. Klaus Steigleder (Hrsg.): Bioethik, Frankfurt a.M. 2003, S.127
- (16) Gerhard Schweppenhaeuser: Grundbegriffe der Ethik, Hamburg 2003, S.127
- (17) Konard Ott: Moralbegruendungen, Hamburg 2001, S.32
- (18) Bernard Gert: Morality: Its Nature and Justification, New York 1998, p.13, 26
- (19) Vgl. Christoph Huebenthal: Die ethische Theorie von Alan Gewirth und ihre Bedeutung fuer die Bioethik, in: Marcus Duewell u. Klaus Steigleder (Hrsg.): Bioethik, Frankfurt a.M. 2003, S.127
- (20) Vgl. Klaus Steigleder: Kasuistische Ansaetze in der Bioethik, in: Marcus Duewell u. Klaus Steigleder (Hrsg.): Bioethik, Frankfurt a.M. 2003, S.164

- ( 21 ) Konard Ott: Moralbegründungen,Hamburg 2001,S.104
- ( 22 ) Gerhard Schweppenhaeuser: Grundbegriffe der Ethik, Hamburg 2003,S.138
- ( 23 ) Konard Ott: Moralbegründungen,Hamburg 2001,S.111
- ( 24 ) Richard B. Brandt: The concept of a moral right and its function, in: The Journal of Philosophy, 80 (1983), pp.29-45
- ( 25 ) Konard Ott: Moralbegründungen,Hamburg 2001,S.126
- ( 26 ) Vgl.Julian Nida-Ruemelin:Theoretische und angewandte Ethik: Paradigmen, Begründungen, Bereiche, in ders.(hrsg.): Angewandte Ethik, Stuttgart 1996, S.28
- ( 27 ) Vgl.Gerhard Schweppenhaeuser: Grundbegriffe der Ethik,S.133
- ( 28 ) Marcus Duewell: Die Bedeutung ethischer Diskurse in einer werterepluralen Welt, in: Matthias Kettner (Hrsg.): Angewandte Ethik als Politikum, Frankfurt a.M. 2000,S.107
- ( 29 ) Klaus Peter Rippe: Ethikkommissionen in der deliberativen Demokratie, in: Matthias Kettner (hrsg.): Angewandte Ethik als Politikum, Frankfurt a.M. 2000,S.160
- ( 30 ) Vgl. Thomas Assheuer: Auf dem Gipfel der Freundlichkeiten, in: Die Zeit,5/2004
- ( 31 ) J. Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt a.M. 1999,S.125
- ( 32 ) Konard Ott: Moralbegründungen,Hamburg 2001,S.36
- ( 33 )Winfried Brugger: Menschenrechte und Staatenwelt, in: Christine Chwaszcza und Wolfgang Kersting (Hg.): Politische Philosophie der internationalen Beziehungen, Frankfurt a.M. 1998, S.173
- ( 34 ) Hillary Wiesner: Zehn Probleme fuer eine universale Ethik, in: Karl-Josef Kuschel, A. Pinzani,M. Zillinger (Hg.): Ein Ethos fuer eine Welt? Frankfurt a.M.1999,S.151